

SZÓKRATÉSZ VÁLASZTÁSAI PLATÓN A SZABADSÁGRÓL

GELENCZEY-MIHÁLTZ ALIRÁN

„Az ember nem szabadulhat a filozófiától,
mert nem menekülhet a szabadsága elől”

Simone de Beauvoir

Sajnos nem rendelkezünk olyan alkotásokkal, amelyek a történeti Szókratész művei lennének, ő ugyanis (valószínűleg elvből) nem hagyott hátra írott műveket.¹ Ez pedig tág teret hagy az egyéni megközelítések számára, hiszen arra a kérdésre, hogy milyen ember, milyen gondolkodó is volt valójában Szókratész, kizárólag másodkézből, interpretációk során kaphatunk választ.² Ezen interpretációk azonban nemhogy nem tehetők össze egymást kiegészítő mozaiklapokká, hanem néha homlokegyenest ellentmondanak egymásnak.³

¹ A 'történeti Szókratész' alakjának rekonstruálására tett kísérleteket nem sorolnám fel, csak a legjelentősebb szerzőkre utalnék: O. Gigon: *Sokrates*. Bern, 1947; W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. III, 323-507. Cambridge, 1969. (különlenyomat: Cambridge, 1971.); A. F. Blum: *Socrates. The Original and its Images*, London/Boston, 1978; F. Amory: *Socrates. The Legend*. Classica et Mediaevalia 35 (1984), 19-56; G. Santas: *Socrates, Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London, 1979; G. Vlastos: *The Philosophy of Socrates*. A Collection of Essays, New York, 1971; G. Vlastos: *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991; G. Figal: *Sokrates*. München, 1995. A legfontosabb tanulmánygyűjtemény: A. Patzer (szerk.): *Der historische Sokrates*. Darmstadt, 1979. A Szókratész-kérdéskör annyira feldolgozott, hogy már az idézett szerzők Szókratész-képeinek is külön irodalma van, pl. Ch.H. Kahn: "Vlastos' Socrates": *Phronesis* 37(1992), 233-258.

² A legelgondolkodtatóbb talán O. Gigon: *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern, 1947. című könyve: Gigon szembeállítja egymással az un. 'irodalmi fikciót' ('Dichtung') valamint a 'történeti tényeket', és ennek alapján úgy gondolja, hogy a Szókratészre vonatkozó tudásunk lényegében összefüggéstelen adatok halmazából áll, kivéve azt a tényt, hogy Szókratészt az athéni demokrácia halálra ítélte és kivégeztette.

³ Táblázatba is lehet foglalni az eddigi Szókratész-képeket, mint ahogy azt S. Kofman teszi *Socrate(s)* című könyvében, Paris, 1989.

A vádiratban a vádlók már eleve halálbüntetés kiszabását kérték (*timéma thanatosz*), mert az *aszebeia* (istentelenség) bűnének nem volt törvénnyel megállapított megtorlása, lehetett pl. számkivetéssel is büntetni.⁴ A peres eljárás lényegében a *büntetésfelajánlás* körül zajlott (*agón timétosz*), s a vádlottnak jogában állott, hogy a vádirattal szemben enyhébb büntetést ajánljon fel (*antitimaszthai*), ha a vádpontokban bűnösnek találták.

A bíróság tehát újabb szavazásra bocsátotta a kérdést: meghatározták, hogy miben áll a büntetés, és mit kell a vádlottnak visszafizetnie. A vádló most is (mint általában) súlyos büntetést kért, hogy a vádlott nagyon enyhe ellenajánlatot ne tehessen. A halálbüntetéssel szemben a száműzetés választása volt a várható ellenajánlat. Szókratésznek tehát a per folyamán *újra* szólásra kellett emelkednie, hogy felajánlja azt a büntetést, amit a maga számára méltányosnak, illetve elviselhetőnek tartott.⁵

Ekkor nyilatkoztatta ki Szókratész már az antik források szerint is érthetetlen és provokatív öntudattal, hogy tevékenysége saját nézete szerint jutalmat érdemel, még hozzá a legnagyobb jutalmat: a *prütaneionban* (az athéni kormányzótanács épületében) történő élete végéig tartó közköltiségen való ellátást (ilyesmi csak a legkiválóbbaknak, úgymint koszorús költőknek, olimpiai győzteseknek jutott osztályrészül). Börtönben és számkivetésben viszont nem kíván élni, életmódján pedig (amelyen ő a kérdezősködés, a *'filozofálás'* szabadságát értette), nem óhajt változtatni. Ellenbüntetésként viszont hajlandó harminc mina pénzbüntetést felajánlani.⁶

Ez a fennhéjázás (*megalégoria*) végleg Szókratész ellen ingerelte a bírakat: s a másodszori szavazás összeszámlálása után kiderült, hogy *még többen* kívánták a halálát, mint ahányan az első szavazáskor bűnösnek találták. A Szókratész-ellenes többség hatvan fővel nőtt.

⁴ Az amnesztia-rendelet miatt *senkit sem lehetett politikai vádak alapján bíróság elé idézni*. De mivel a restaurált demokrácia vezetői (így Anütosz) veszélyesnek ítélték Szókratész tevékenységét a demokráciára nézve, ezért mindenképpen bíróság elé akarták állítani, ha másként nem, hát *aszebeia*, azaz istentelenség vádjával. „Periklés, mint mondják, egyszer arra buzdított benneteket, hogy a szentségtörőkre ne csak az írott törvényeket alkalmazzátok, hanem az íratlanokat is” – írja Lysias az Andokidész elleni beszédében. In: *Lysias beszédei*. Szerk. Bolonyai Gábor. Budapest, 2003, 138. Kopeckzy Rita fordítása.

⁵ A későbbiekben nyilvánvalóvá lesz, hogy Szókratész azért nem kérte *száműzetés* kiszabását maga ellen, mert azzal elismerte volna bűnösségét.

⁶ Ez meglehetősen jelentős összegnek számított akkoriban.

Mi okozhatta vajon ezt a váratlan gyűlöletet? Szókratész *megalégóriá*-ja (fennhéjázása) egyedül semmiképpen sem. Próbáljuk meg rekonstruálni az eseményeket, s egyelőre ne kérdőjelezzük meg a történet hitelességét.⁷

Az *Apológi*-ában Szókratész a vádak elhangzása után megpróbálja önmagát és saját tevékenységét igazolni (Apol. 27b3-30e2): őt a helyére maga az istenség (a delphoi *Apollón*) rendelte, tehát halálmegvetően ki fog tartani a *küldetése* mellett. Ha elítélik a bírák, *istentől rendelt* buzdítójukat és serkentőjüket veszítik el az athéniaiak (Apol.30c3-31c3) – mondja. Miért is nem viselt annakidején közhivatalt?⁸ – teszi fel a költői kérdést. Azért, mert isteni belső hang (*theion ti, daimonion ti*) tiltotta meg számára a közszereplést (Apol.31c4-32a3). Valahányszor mégis érintkezésbe került a közügyekkel, csak élete kockáztatása árán maradhatott becsületes (Apol.32a4-c1). Ráadásul – hangsúlyozza Szókratész – ő *önzetlenül* élt isteni küldetésének, vagyis tanításáért nem fogadott el pénzt, tanúságot tesznek erről ifjú barátai atyjukkal és fivéreikkel együtt (Apol.32e4-34b5). Jogos tehát azt mondanía, hogy tevékenységéért nemhogy büntetést, hanem jutalmat, még hozzá *rendkívüli jutalmat* (a prütaneionban való étkezést) érdemelne.

⁷ Charles Kahn a platóni dialógusokról írt könyvében egyedül az Apológiát (magyarul: *Szókratész védőbeszéde*) ismeri el valószínűleg (!) hiteles forrásnak a történeti Szókratész alakjának rekonstruálásához: Ch.Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge 1996, 95., 97. Kahn szerint a tárgyalás lefolyásának menetét lényegesen meghamisítani lehetetlen vállalkozás lett volna még egy Platón számára is, aki egyébként saját bevallása szerint *jelen volt a tárgyaláson*. A kérdésről eltérő a tudományos szakirodalom véleménye. Xenophón ugyanis nem használható kontrollként Platón védőbeszédének a megítéléséhez, hiszen Xenophón *nem* volt jelen a tárgyaláson, a maga Apológiáját később, mások (többek között Platón) nyomán írta meg, tehát másodlagos forrás. Ugyanakkor viszont egy *másik hagyományt* (az *antiszthenészi*t) is megőrzött a számunkra Szókratész peréről és haláláról. V.ö.: K. Joel: *Der echte und der xenophontische Sokrates*. I-II. Berlin, 1893. 1901; A.H. Chroust: *Socrates: Man and Myth*. London, 1957. Xenophónt tartja hitelesebb forrásnak M. H. Hansen is Szókratészről írott monográfiájában: M. H. Hansen: *The Trial of Socrates From the Athenian Point of View*. Copenhagen, 1995. Más szókratikusok is írtak ugyan Védőbeszédeket (így szphettoszi Aiszkhünész, Kritón, sőt állítólag még Lüsiasz is), de ezek nyomtalanul eltűntek.

⁸ Xenophón szerint viselt hivatalt: „...majd amikor *episztatész* lett, azon a népgyűlésen, amelyen a nép törvényellenesen, egyetlen szavazással akarta megölni mind a kilenc sztratégoszt, Thraszülloz és Eraszinidész társait, nem volt hajlandó elrendelni a szavazást” Xen.Mem.I,1. Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*. Budapest, 1986. 11. Fordította Németh György. V.ö. Plat.Apol.32b3-7: „Akkor a prütaniszkok közül egyedül én szegültem ellenetek, nehogy törvényelleneset cselekedjete, és ellenetek is szavaztam” A híres arginuszai csata hadvezéreiről van szó (a számunkban egyébként nem egyeznek meg a forrásaink). Valószínű, hogy a Védőbeszédek (Apológiák) eme áradatát egy Kr.e. 392-ben írott szofista pamflet, Polükratész Vádirata (*Katégoria Szókratész*) váltotta ki. Polükratész Vádiratának rekonstrukciója: A. H. Chroust: *Socrates, Man and Myth*. London, 1957.

Az athéniaiak azonban – Szókratész *számunkra* kétségtelenül meggyőző szavai ellenére – mindezt másképp gondolták.

Az első és legszokványosabb indoklás szerint az athéni polgárok, az athéni bírák értetlenek voltak, *nem ismerték fel* a Mester zsenialitását, mivel gondolatait képtelenek voltak fölfogni, megérteni és követni. Ezen magyarázat a bírakat nemigen tekinti többnek a Szókratész (és Platón) által megvetett „sokaság”-nál (*hoi polloi*), tömegnél (*to pléthosz*), az ítéletet pedig alapvetően a „tömeg zsarnokságának” tulajdonítja. Ez a nézet – sajnos – máig a legelterjedtebb és a legismertebb, még a tudományos szakirodalomban is.

A második vélemény is igencsak népszerű: eszerint Szókratésznek elsősorban nem a tanításait nem tudták tolerálni az athéniaiak (hiszen azt nem is nagyon értették), hanem a filozófus *személyisége* irritálta őket. Nem szerették élet- és beszédstílusát, provokatív kérdezősködéseit, nagyozolását (*megalegoria*) és felbőszültek attól az enyhén *lekezelő* modortól, amellyel állandóan éreztette saját kiválasztottságát a többiekkel szemben.

Nyilván ez utóbbival (Szókratész kiválasztottság-tudatával) függhet szorosan össze az is, hogy az athéni demokratáknak súlyosan sérthette emberi és politikai méltóságérzetét Szókratésznek úton-útfélen kinyilatkoztatott azon „bölcsség”-e, mely szerint a demokratikus egyenlőségelv (*iszonomia*) pusztán a tudatlan tömeg ostobaságából fakad, az athéni demokrácia vezető tisztsegeinek sorsolás útján való betöltése pedig veszélyes hazardírozás, amely pusztulásba sodorja az államot. Szókratész ui. – noha azt állította magáról, hogy egyetlen dologban bölcsebb a többieknél, abban, hogy ő legalább tudja magáról, hogy *semmit sem tud* – határozottan állítja, hogy „azt viszont *biztosan tudom*, hogy törvénytelenül cselekedni és *nem engedelmeskedni a jobbnak*, akár istennek, akár embernek, szegyenfeljes és rossz dolog.” (Plat. Apol.29b6, kiemelés tőlem).⁹ Ez a gondolat (bármily egyszerűnek és magától értetődőnek tűnik) alapjaiban ássa alá a demokrácia egyenlőségelvét, érthető hát, hogy Szókratészt, mint e nézet szószólóját és képviselőjét nemigen kedvelték a demokrácia vezetői és hívei, de Szókratész egyszerű athéni polgártársai sem. És azt sem szabad elfelednünk, hogy most ezek az „egyszerű polgártársak” ítélkeztek bírakként Szókratész fölött.¹⁰

Annak, hogy az athéniaiak mennyire nem szerették Szókratészt, ékes bizonyítéka Arisztophanész *Felhők* (i.e.423) című komédiája is. Ezt a darabot már

⁹ Platón: *Szókratész Védőbeszéde*, saját fordításomban. Nagyon fontos gondolat a Védőbeszédből, vegyük azonban észre ebben az ártatlannak tűnő mondatban a demokratikus rendszer egyértelmű kritikáját.

¹⁰ Velem ellentétesen interpretálja Szókratész perét Mogyoródi Emese közös kötetünkben: Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde*, Kritón, In. Platón összes művei kommentárokkal, Atlantisz, Budapest, 2005. Mogyoródi Emese és Gelenczey-Miháلتz Alirán fordításában, kommentárjával és utószavával.

csak azért is érdemes komolyan vennünk (Arisztophanésznek ifjúságából fakadó félreértéseivel együtt)¹¹, mivel (egy-két komédiatöredéket leszámítva) az egyetlen *kortárs* forrásunk Szókratésznek és tanítványainak a működéséről: minden egyéb beszámoló a Mester tanításairól (Platóné és Xenophóné is) a filozófus halála *utáni* időkből származik. A Felhők-ben nagyon nem szeretik Szókratészt: Arisztophanész lelkiismeretlen szofistaként ábrázolja a Mestert (mondanivalóm szempontjából mindegy, hogy *valójában* milyen is volt, a lényeg az, hogy az athéni színpadon, az athéni nyilvánosság előtt *elfogadták* olyannak, amilyennek a Felhők-ben látjuk). Az is elgondolkodtató, hogy a darab Szókratész „Gondolkozdá”-jának a felgyújtásával ér véget, és az ember (ha pusztán a színpadon ábrázolt „hős” sorsát veszi figyelembe) ezt a büntetést jóleső érzéssel, ha úgy tetszik katharszisszal fogadhatja. Ez a Szókratész ugyanis nem érdemel mást az athéniaktól, polgártársaitól. Lelkiismeretlen szemfényvesztő, akitől csak rosszat tanulhatnak az emberek, rossz mesternek, rossz barátoknak, *rossz polgárnak*.

És bizony az athéniak nem csak jelképesen, a „gondolkozdá” felgyújtásával, hanem ténylegesen is halálra ítélik majd huszonöt év múltán, és egyáltalán nem bizonytalanodnak el, midőn ezen ítéletüket meghozzák.

A SZÓKRATÉSZ-DRÁMA

Platón egyik legnagyobb vállalkozása a négyrészes Szókratész-dráma, melyet a neopüthagóreus Thraszüllosz¹² állított össze a hellenisztikus korban az un. I. tetralógiában¹³: ezek az *Euthüphrón*, az *Apológia*, a *Kritón* és a *Phaidón*, amely Szókratész tragikus halálával végződik. (A sorrendben első Euthüphrón mintegy szatírdramaként illeszkedik a három „tragédiához”, ám ebben semmi meglepő nincs, hiszen például Euripidész kesernyés Alkésztisze is a szatírdjáték helyén állt eredetileg, noha a mai színházakban tragédiaként adják elő.) Az *Euthüphrón* a per előtt, az *Apológia* a per alatt, a *Kritón* és a *Phaidón* pedig a per lefolyása után ábrázolják Szókratészt. Xenophón *Védőbeszéde* viszont egyetlen dialógusban¹⁴ egyesíti a három időaspektust, így kísérli meg a választ Szókratész tragédiájára.

¹¹ Egyes számítások szerint a darab írásakor Arisztophanész 21 éves volt.

¹² Alexandriai Thraszüllosz Tiberius római császár asztrológusa és kedveltje volt, fő munkája Platón műveinek tetralógiákba sorolása volt.

¹³ Thraszüllosz Platón műveit 9 tetralógiába (négyes csoportba) sorolta be.

¹⁴ Sem koncepciója, sem kidolgozottsága, sem stílusa nem összemérhető azonban Platón dialógusaival.

Mind Platón mind Xenophón ábrázolásai lényegében *Szókratész választásait* állítják a középpontba: Szókratész mindkettőjüknél *a halált választja* rendíthetetlen bátorsággal, többször is, lényegében megingás nélkül – pedig Platón állandóan hangsúlyozza, hogy választhatta volna az ellenkezőjét is. Xenophón igen egyszerűen intézi el a problémát: szerinte Szókratész egyszerűen azért akart meghalni, mert elege volt az élet nyűgéből, nyavalyáiból, és tartott az öregségtől és a szenilitástól. Platón dialógusainak olvasása közben viszont újra és újra ugyanaz a kérdés kerít minket hatalmába: miért halt meg Szókratész, amikor tulajdonképpen nem kellett volna meghalnia? Miért választotta következetesen a halált mindegyik dialógusban?

Nem árt azt sem felidéznünk, hogy Szókratésznek voltak már korábban, a per előtt is választásai, például magánemberként élt, ahelyett, hogy politizált volna, a *biosz theoretikosz*-t választotta a *biosz politikosz* (*a vita activa*) helyett stb., és később majd látni fogjuk azt is, hogy ezek a korábbi választásai mennyire nem voltak véletlenek, és mennyire konzisztensek voltak a per folyamán és utána hozott döntéseivel.

Az *Apológiá*-ban, a *Kritón*-ban és a *Phaidón*-ban Szókratész ugyanis állandóan döntéshelyzetbe, *választások elé kerül*, és mindegyik választása egyetlen dolgot hangsúlyoz: Szókratész *önként*, másoktól és más körülménytől eltekintve, *szabadon* választotta meg sorsát, szabadon választotta meg a saját halálát, szinte megtervezve azt, hiszen „az Isten is erre vezérelte” (Crito54e)¹⁵, „az Isten is jobbnak tartotta bevégeznie az életét” – (Xen. Ap.5).¹⁶ Xenophón így foglalja össze a mester indokait: „... Nem fogok szabad emberhez méltatlanul esedezni az életemért, hogy a halál helyett a halálnál méltatlanabb életet nyerjek magamnak” (Xen. Apol.9.)¹⁷ A szöveg az emberi *méltóság* mindent (még a természetes halálfélelmet is) felülíró imperatívusát hangsúlyozza, nevezetesen azt, hogy a megaláztatás *szabad emberhez méltatlan* lett volna. Ez az indoklás Platónnál is megjelenik az *Apológiá*ban, de egészen más hangsúlyokkal, egészen más jelentéssel, és ez a jelentéskülönbség perdöntő az egész Szókratész dráma értelmezésében.

A hangsúly a *választáson* van, vajon miért? A dialógusokból tudjuk, hogy Szókratésznek több alkalma is lett volna a megfutamodásra, a menekülésre, de nem élt vele:

¹⁵Platón: *Kritón. Euthüphrón, Szókratész Védőbeszéde*, Kritón. In. Platón Összes Művei Kommentárokkal, Atlantisz, Budapest, 2005. 183. Gelenczey-Mihályt Alirán fordítása.

¹⁶„Talán azt furcsállod, hogy az isten is jobbnak tarja bevégezni az életem?” Xenophón: Szókratész védőbeszéde a bírái előtt. In. Xenophón: *Filozófiai és egyéb írásai*. Osiris, Budapest, 2003. 248. Szókratész arra utal, hogy a daimónion nem akadályozta meg a per alatt és utána sem abban, ahogyan választott.

¹⁷Xenophón: I.m. 248-49.

a) Nem szökött meg a tárgyalás előtt, pedig megtehetette volna (Anüitosz, a per fővádlója valószínűleg erre is számított), hanem maradt a városban (*Euthüphron*)

b) a per folyamán nem kért száműzetést a halálbüntetés helyett (pedig erre az athéni törvények lehetőséget adtak volna), hanem heroikusan szembenézett a halállal (*Apológia*)

c) nem szökött meg a siralomházból, pedig barátai mindent előkészítettek a szökésre, nyitva állt a börtön ajtaja (*Kritón*)

d) bátran, megingás nélkül nézett szembe a halállal, és kiitta a méreg-poharat az athéni bíróság ítéletének megfelelően (*Phaidón*).

Ezek a döntések mind arról szólnak, hogy Szókratész maga választotta meg a sorsát, és *szabadon*, szabad emberhez méltóan cselekedett. Szókratész tárgyalása nyilvános volt, tehát nem lehetett tetszés szerint bemutatni vagy félreinterpretálni, sokak szerint éppen ez a legfőbb érv a platóni Védőbeszéd hitelessége mellett is. Mások szerint ez az érv csak akkor elfogadható, ha bizonyítani tudjuk, hogy a korabeli közvélemény ezt el is várta egy valamirevaló beszámólótól. Szinte bizonyosan tudjuk azonban, hogy ez nem így volt, hiszen máig csodálattal olvassuk *Thuküdidész* fiktív beszédeit a Peloponnészoszi háború című monumentális munkájában: a tényleges *hitelességet* senki sem kérte a történetírón számon, csak azt, hogy az ábrázolás *hihető* legyen. Mivel az athéni közvéleménynek nem voltak „hitelességi” elvárásai Szókratész Védőbeszédével (és egyáltalán más védőbeszéddel kapcsolatban sem), ezért nyugodtam megkockáztathatjuk azt a feltevést, hogy Platón többi „szókratikus” dialógusához hasonlóan az *Apológia* is csupán *irodalmi fikció*, és így a történeti Szókratész alakja is fikciónak minősül.¹⁸

Van valami azonban Szókratész perében, ami bizonyosan nem volt fiktív. Valószínű, hogy a védőbeszédek íróinak, így Platónnak és Xenophónnak is a célja elsősorban a *szégyen* elhárítása volt, a szégyenét, amit Szókratész viselkedése miatt a *per elvesztése* okozott, hiszen a szégyen nem csak Szókratészra, hanem barátaira, követőire is átszármazott (s egy szégyenközpontú, *aidosz*-ra épített társadalomban ez egyáltalán nem volt elhanyagolható szempont)¹⁹. Ám Platón Védőbeszéde (Xenophónéval ellentétben) zseniálisra sikerült: az ő Szókratész alakja mellett eltörpülnek vádak és vádlók egyaránt, míg Xenophón Szókratésze derék, sőt hasznos athéni polgár, akiről végül

¹⁸ Ez a megállapítás lényegében azonos Chroust 1945, 1957, Gigon 1981, Montuori 1988-as álláspontjával.

¹⁹ R. E. Dodds: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley-Los Angeles, London, 1951; D. L. Cairns: *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, 1995. Gelenczey-Mihályt Alirán: *Aidosz és Diké, a lelkiismeret születése*. In: *A lelkiismeret. Lábjegyzetek Platónhoz 5*. Librarius – Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Szeged, 2006. 76-84.

nem is igazán hisszük el, hogy egyáltalán volt miért halálra ítélni. Gabriel Danzig²⁰ egy érdekes tanulmányában arról ír, hogy Xenophón és Platón *retorikai* céljai lényegében megegyeztek: mindketten Sókratész arrogáns viselkedését próbálták mentegetni a bíróság előtt („*megalégoria*” Xenophónnál (Xen.Apol.1), „*mega legein*” Platónnal (Plat.Apol.35e-38b). Valószínűleg ez az egyetlen tény (a vádakon kívül) amit biztosan tudhatunk a perről, vagyis hogy hogyan *viselkedett* Szókratész a bíróság előtt. Szókratész nem azért halt meg, mert igazságtalanul ugyan, de mégiscsak halálra ítélték, hanem azért, mert szándékosan provokálta az athéni bírakat, mert meg akart halni, mert a halált választotta.²¹ Az, hogy Szókratész *magá választotta* a halált, enyhíti, sőt visszaadja Szókratész *méltóságát* a világ előtt az elvesztett per és a per utáni övön aluli támadások után.

A SZABADSÁG MINT ÖNTEREMTÉS: A PLATÓNI APOLÓGIA

Számunkra a delphoi orákulum szókratészi interpretációjának a kérdése a legfontosabb, mivel itt lehet a szókratészi választást, a *szabadság választását* a leginkább tetten érni. A történetet Xenophón is elmeséli Védőbeszédében: nála a jóslat ugyan nem állítja, hogy Szókratész lenne a legbölcsebb, pusztán azt mondja, hogy senki sincs, aki nála szabadabb (*eleutherosz*), igazságosabb (*dikaosz*) és józan életűbb (*szophrón*) lenne.²² „Amikor egyszer Khairephón felőlem érdeklődött Delphoiban, Apollón számos jelenlevő füle hallatára azt válaszolta, hogy senki emberfia nem él szabad emberhez annyira méltóan, olyan igazságosan és olyan *bölcsen*, mint én.” (szóphrón, Xen. Ap.14.)²³ Platónnál egészen másképp néz ki a történet: az Orákulum csak Szókratész bölcsességéről (*szophosz*) beszél, és visszautasítja, hogy bárki bölcsebb lenne nála (Plat.Ap.21a). Nem véletlen a *bölcsesség* (és nem az életmód) hangsúlyozása, hiszen az epizód Szókratész *filozófiai missziójának* bevezetéséül szolgál. Szókratész nem is érti a jóslatot, mivel úgy gondolja, hogy ő nem igazán ért semmi széphez és jóhoz, s így Platón egy merész retorikai húzással Szókratész *fennhéjázását szerény védekezésé alakíthatja* (Plat.Ap.21b).

²⁰G. Danzig: *Apologizing for Socrates*. Transactions of the American Philological Association, vol.133, No.2 (Autumn 2003), 181-321.

²¹Erre a kérdésre a platóni tetralógia valamint a xenophóni Védőbeszéd és Memorabilia más-más válaszokat ad.

²² Xenophónnál mindez az *életmódra* vonatkozik.

²³Németh György fordításában. Helyénvalóbb lett volna a szóphrón-t józannak, mértékteltesnek fordítani. Xenophón: *Szókratész védőbeszéde bírái előtt*, I.m. 250. A *szóphrón* és a *szophosz* jelentése közel áll egymáshoz (Xen.Mem.3.9.4), a platóni Szókratész mégsem azonosítja a kettőt. (Plat.Prot.332a-33b).

Ha az orákulumnak igaza van, az emberi tudásnak semmi értéke nincs, és ez önmagában elég lehangoló tanulság (Plat.Ap.23a). Platón a jóslatot zseniális fordulattal Szókratész tudásának elismerése mellett (amely a szöveg értelmezésének primér szintje) az emberi korlátokra való emlékeztetéssé és a bölcsesség kutatásának imperatívuszává alakítja., hogy végül ebből az imperatívusból eredeztesse a szókratészi filozófiai missziót is. A szakirodalom már régóta eléggé zavarban van amiatt, ahogyan Szókratész interpretálja delphoi szavait.²⁴ Semmi probléma nem lenne az orákulummal, ha a platóni Szókratész egyszerűen úgy értelmezte volna a jelentését, ahogy azt Xenophón teszi, azaz megerősíti vele Szókratész morális kiválóságát. Platón azonban egész védőbeszéde *kulcspozíciójába* helyezi a delphoi küldetést: nemcsak Szókratész filozófiai tevékenységét, hanem egész személyiségét, sorsát kívánja magyarázni vele.²⁵

A helyzet súlyát mutatja, hogy Szókratész sorsának a megértéséhez Platón *Akhilleusz* alakját idézi fel. „Nem beszélsz helyesen, ember, ha azt hiszed, hogy az életben maradás, vagy a halál eshetőségét kell latolgatnia annak, aki csak egy kicsit is tartja magát valamire, és nem csupán azt kell néznie, vajon igazságos vagy igazságtalan, derék vagy hitvány férfihoz méltó dolgot tesz-e, amikor cselekszik Mert e szerint az okoskodás szerint egytől egyig hitvány bolondok volnának ama félistenek, kik Trója mezején lelték végüket, különösen Thetisz fia, aki annyira semmibe vette a veszélyt azzal szemben, hogy a világ szégyenére életben maradjon, hogy amikor erősen vágyakozva megölni készült Hektórt ... akkor ő, habár hallotta ezt a beszédet („nyomban Hektór után készen vár rád is a végzet”)²⁶, a halállal és veszéllyel nem törődött, sokkal inkább félt attól, hogy gyáván életben maradjon, és barátait bosszulatlanul hagyja” (Plat.Ap.16b-c).²⁷

Szókratész és Akhilleusz heroizmusára, helytállásának egybevetésére az *isteni misszió* szolgáltatja a legkiválóbb alkalmat. Valljuk be, ha Szókratész arrogánsan, fennhéjázóan viselkedett a bíróságon, akkor *épp ez az a pont, ahol leginkább tetten érhető*. Hiszen az Isten, Apollón egyáltalán *nem* jelöli ki a filozófiai vizsgálódás útját, és *nem utasítja* a mestert,²⁸ hogy Szókratész

²⁴Brickhouse and Smith 1989. 88-91. Ráadásul a két védőbeszédén kívül (mármint Xenophónén és Platónén kívül) sehol máshol nem esik róla szó, Szókratész maga is új információként vezeti be a bírák előtt.

²⁵Az orákulum-történet egyike azon kevés „tényeknek”, amelyet a szakirodalom autentikusnak ismer el, vagyis valószínűnek tűnik, hogy a történeti Szókratész beszélt erről a tárgyaláson.

²⁶Anyja Thetisz istennő figyelmeztette a korai halála. Il. XVIII.94skk.

²⁷A fordításnál Devecseri Gábor és Mogyoródi Emese megoldásait használtam.

²⁸Az orákulum imperatívusként való értelmezését még azok is elutasítják, akik egyébként az Apológia hitelessége mellett törnek lándzsát.

polgártársai kikérdezésével, ha úgy tetszik állandó molesztálásával bizonyosodjon meg az orákulum igazságáról, vagy cáfoljon rá az Isten kijelentésére. A misszió a delphoi jósdá kinyilatkoztatásának *sajátos értelmezéséből* következik, amikor Szókratész *saját magának* (!) jelöli ki küldetését (a filozófiát), amelyhez élete árán is ragaszkodik. „Mert igazság szerint úgy áll a dolog, athéni férfiak: ahová valaki egyszer odaállt, mert azt a helyet találta a legjobbnak (szó szerint: „ahová *magát rendeli* az ember, úgy tartván, hogy az a legjobb” (*hu án tisz heautón taxé hégészamenosz beltiszton einai*), vagy mert vezére oda rendelte, ott kell maradnia szerintem és szembeszállnia a veszéllyel, és nem szabad a halállal, vagy bármi mással jobban törődnie, mint a gyalázattal.” (Plat. Ap.16c)²⁹

Akárcsak Akhilleusz számára, a halál a kisebb rossz a méltatlan életnél, azaz a filozófia, a lélek-vizsgálata³⁰ nélküli életnél, legalábbis annak a számára, aki megveti a sokaság értékeit.

Nem az élet, hanem a „jó élet” az, ami számít: „nem az életet kell a legtöbbre becsülnünk, hanem a jó életet” (Plat Crit.48b). De miben áll a jó élet? Ahogy Akhilleusz számára a heroikus élet, úgy Szókratész számára a *filozófiában eltöltött élet* jelenti a választást.³¹ A hősnek (mind Akhilleusznak, mind Szókratésznek) demonstrálnia kell hősiességét egy kompetitív társadalomban. Amikor az Apologia 29b9-d1-ig Szókratész Akhilleusz szituációjába helyezi magát, arra hivatkozik, hogy Akhilleusz megvetette a veszélyt és a halált, mert jobban félt attól, hogy becsület nélkül éljen. Szókratész esetében azonban mást is jelent a heroizmus: a filozófus az elhivatottságához való ragaszkodását is demonstrálja az önkéntes halállal. A *heroikus Szókratész* számára a visszavonulás, az elmenekülés egyenlő lenne a tévedés teljes beismerésével, ezért is nem javasol megfelelő „ellenbüntetést” az Apológiában, s ezért nem szövik meg a kivégzés előtt a Kritón-ban, noha nyitva a börtön ajtaja. Szókratész (bár minden „józan” és baráti érv ellene szól), *marad*. Marad, mert a *saját* önmagáról alkotott heroikus képéhez kell hínek maradnia. Most derül ki, hogy *önmagát megvizsgálva* valóban az-e, akinek egész életében gondolta magát, kiállja-e az önvizsgálat próbáját, kiállja-e azt a próbát, amelynek korábban másokat vetett alá beszélgetései során.

Szókratész *átvette a heroikus élet szabályait*, és most már végig kell játszania a játszmat. Erre a játékra senki nem kényszerítette, *szabadon választotta* –

²⁹ Platón: *Szókratész védőbeszéde*. In. Platón összes művei. I. Európa, Budapest, 1984. 420. Devecseri Gábor fordítása.

³⁰ A filozófia, mint a lélekkel való törődés a szókratészi filozófia egyik alapmotívuma, valószínűleg püthagóreus eredetű gondolat. Részletes kifejtése majd a *Phaidón*-ban következik.

³¹ Ez az élet valójában a *halálra, mint igazi életre* való felkészülést jelenti, ennek értelme majd csak a *Phaidón*-ban tárul fel teljes mélységében.

mégpedig akkor, amikor olyan *sajátosan értelmezte* az apollói küldetését. Ezért is olyan nehéz pusztán racionális indokokkal, logikailag felfejteni, levezetni, hogy vajon miért is kötelezte el magát filozófiai missziója mellett az isteni szózatra válaszként. Egyfajta rögeszmés makacssággal hajtogatja, hogy a végére jár az isteni szó jelentésének, bármi is legyen az ára. A platóni Szókratésznek a *saját maga választotta út* következetes bejárása, *végigvitele adja igazi méltóságát és a méltóságából fakadó szabadságát*. Platón mestertien építi fel érveit. Nemcsak a megalázottságot, a *szégyent távolítja el a mesterről*, hanem egy merész lépéssel *irigylésre méltóvá* is teszi. Mivel Szókratész hős, az Isten szolgája, így halála sem a szégyen és megalázottság, hanem a vallásos büszkeség forrása: Szókratész a Delphoi isten szolgálatának mártírja. A platóni Apológia szerint pontosan azért gyűlölték meg Szókratészt a polgártársai, amit mi a legnagyobb szerűbbnek találunk benne: mert a delphoi jóslat kijelentését, miszerint senki sincs, aki nála bölcsebb lenne (Plat.Ap.21a) *imperatívusként* értelmezte, felszólításként, hogy másokat kérdezzessen, majd kimutassa róluk, hogy csak hiszik magukról, hogy bölcsek, valójában azonban semmit sem tudnak. A gyűlölet és a per oka valójában Szókratész filozófiai missziója, isteni küldetése, és nem Szókratész „isten-telensége”, politikai megbízhatatlansága, netán arroganciája volt.

Ám platóni Apológia azt is megmutatja, hogy a „misszió” nemcsak a (szókratészi értelmezés szerinti) isteni parancsból, hanem belső kényszerből, elhivatottságból is táplálkozott: Szókratész ugyanis *belső morális késztetéstől hajtva* nem vett részt a politikai életben („*idioteuein mé démoszieuein*” Ap.31c-33a)³², mivel az igazán erényes ember mindig szenved a politikai élettől (28b,31d-32a), és elutasítja mind a demokratákkal (Ap.32a-32c) mind pedig az oligarchákkal (32c-32e) való együttműködést, ha az ellentétes a törvénnyel. Szókratész az egész platóni Védőbeszéd folyamán hihetetlen erővel utasít vissza mindent, ami morális elveivel ellenkezik, és még a halálos ítélettel szembesülve sem hajlandó a legcsekélyebb kompromisszumra sem.

Ez a *morális autonómiából fakadó szabadság*, amelyet Szókratész még az élete árán sem volt hajlandó feladni. A platóni Védőbeszéd-ben Szókratész saját morális autonómiájából fakadóan dönt a halálos ítélet elfogadása mellett.

Az Apológia ki nem mondott végső célja pedig annak demonstrálása, hogy az athéniaiak magukra vessenek, mert elvesztették, elveszejtették Isten ajándékát a *saját ostoba és arrogáns viselkedésük miatt*, vagyis ők az igazi vesztesei pernek, mégpedig épp azon tulajdonságok miatt, amelyekkel a mestert vádolták.³³

³² Bár Xenophón azt állítja a Memorabiliában, hogy politikailag aktív emberek kiképzésére vállalkozva Szókratész igenis aktívan részt vett a politikai életben. (Xen. Mem.1.6.15; 3.7.1-8.).

³³ Nyilvánvaló, hogy ez Platón retorikai teljesítménye, nem pedig a történeti Szókratészé.

A Szókratész-dráma középső dialógusában Kritón, a mester öreg barátja és híve (aki megvesztegette a börtönőröket), rá akarja venni Szókratészt a szökésre, Szókratész azonban azt válaszolja, hogy addig semmit sem hajlandó tenni, amíg közösen meg nem vizsgálják, vajon *a szökéssel igazságos dolgot cselekednének-e vagy sem*. „Nyilván mindkettőnk számára elfogadható elvekből kell most kiindulnunk, amikor azt vizsgáljuk meg, hogy vajon igazságos-e, ha megkísérelem innen a szökést az athéniak akarata ellenére, vagy pedig igazságtalan. Ha igazságosnak látjuk, kíséreljük meg, ha viszont nem, akkor adjuk fel a tervet” (Crit.48b).³⁴

A dialógus gerincét kettejük vitája alkotja az etikus cselekvésről, az igazságosságról, a kötelességről és a helyes döntésről, választásról, s a dialógus végére Szókratész megdönthetetlen logikai érveket sorakoztat föl a szökés ellenében, ráadásul érveit egy hatalmas metaforával (a megszemélyesített Törvényekkel) nyomatékosítja: beláttatja Kritónnal, hogy *nincs más választása*, mint hogy a börtönben marad és várja a halálos ítélet végrehajtását. Szókratész ugyanis még az életénél is jobban szereti az igazságot és az igazságosságot, és még a halálnál is jobban szeretné elkerülni az igazságtalanságot. „Sőt még igazságtalanságra sem szabad igazságtalansággal felelünk, mint ahogyan azt sokan gondolják, mivelhogy semmiképp sem szabad igazságtalanságot elkövetnünk.” (Crit.49c).³⁵ A Védőbeszédben még azt is kijelentette, hogy sokkal rosszabb igazságtalanságot elkövetni, mint elszenvetni (Ap.30d). A gondolat az egész szókratészi (platóni) filozófia sarokpillérének tekinthető, ezért más dialógusokban is központ helyet foglal el (Gorg. 479c-e, Rep.335b-e). „A legfontosabb, hogy nem az életet kell a legtöbbre becsülnünk, hanem a jó életet... a jó, a szép és az igaz élet egy és ugyanaz” (Crit.48b, kiemelés tőlem).³⁶ Az igaz élet pedig egyet jelent a szókratészi alapelvhez való hűségben eltöltött étellel, azaz jobb igazságtalanságot elszenvetni, mint elkövetni, s ez a filozófiában eltöltött élet alapvetése is.³⁷

A *Kritón* című dialógus tehát éppúgy az *igazság és igazságosság*, a helyes (azaz igazságos) élet problémájáról szól, mint a következő nagy Platón

³⁴ Platón: *Kritón*. In. Platón összes művei kommentárokkal, I.m. 167, Gelenczey-Mihály Alirán fordítása.

³⁵ Platón: *Kritón*, I.m. 169. Ez a hagyományos „segítsd barátodat, árts ellenségednek” morál elvetése. A hagyományos morál legjobb kifejtése. Xenophón: *Emlékeim Szókratészről* (Memorabilia II, 1, 19; 3,14; 6, 35.)

³⁶ Platón: *Kritón*, I.m. 167, az összevonás miatt némileg átalakítottam a szöveget, saját fordításomban.

³⁷ A „filozófiában eltöltött élet” mélyebb értelméről később.

dialogusok, a *Gorgiasz* vagy az *Állam*. A különbség pusztán annyi, hogy a *Kritón*-ban éles a helyzet: nem csak beszélnek az igazságosságról, hanem ez esetben az igazságosság problémája szó szerint élet és halál kérdéseként vetődik fel. Szókratész a *maradást és a halált* választja, mert engedelmeskedik annak az alaptörvénynek (amely az államok fennmaradásának, az anarchia elkerülésének legfőbb biztosítója), amely előírja, hogy a meghozott ítéleteknek végrehajthatóaknak kell lenniük. Engedelmeskedik, mert nem kíván az athéni törvényekkel szembeszegülni, még akkor sem, ha a törvényszéken igazságtalanul ítélték el. Nem kíván a börtönből a nép akarata ellenére (azaz illegálisan) megszökni és száműzetésbe vonulni,³⁸ mivel nem tette meg azt korábban a tárgyaláson a nép beleegyezésével sem (legálisan). Ezért *konzekvens a választása*. Ha egész élete során, a per folyamán a törvények szerint járt el, nem szándékozik most, a halál kapujában pusztán félelemből más-
képpen dönteni és elmenekülni. Nincs ellentét az *Apológia* nonkonformizmusa és a *Kritón* látszólagos konformizmusa között, hiszen mindkettő arról szól, hogy minden körülmények között hűségesnek kell maradnunk az életünk során egyszer már elfogadott alapelvekhez.³⁹

„Szókratész egész élettörténete arról tanúskodik, hogy hallgatólagosan elfogadta az athéni intézményrendszert, amelybe beleszületett”,⁴⁰ tehát *magánemberként* nem vitathatta a törvények érvényességét. Két lehetőség állt előtte: *vagy* engedelmeskedik, vagy meggyőzi a várost a saját igazáról.⁴¹ Egyiket sem tette. Akkor most milyen jogon szegné meg titkon, hitvány megfutamodással az esküjével, elveivel és életével szentesített megállapodásokat és egyezségeket? Esküjével szentesített, mert mint leendő athéni polgár letette az ephéboszok esküjét a *dokimaszia* (polgár és felnőttéavatás rituáléja) során⁴², hogy megtartja és megvédelmezi a város törvényeit. *Elveivel* is

³⁸ A száműzetést Szókratész több helyen is mint a legrosszabb lehetőséget említi

³⁹ A törvények egész érvelése bizonyos fokig John Locke híres *tacit consent*. (hallgatólagos beleegyezés) koncepciójára emlékeztet. Athénban azonban minden állampolgár átesett az un „*dokimaszián*”, azaz az „állampolgári vizsgán”, aktívan részt vett a város politikai életében, tehát Szókratész esetében szó sem lehetett „hallgatólagos beleegyezésről.”

⁴⁰ A. E. Taylor: *Platón*. Budapest, 1997. 245. Kérdés, hogy ez valóban csak hallgatólagos beleegyezés-e.

⁴¹ A meggyőzés itt nyilvánvalóan az athéni állam nyilvános fórumaira, a népgyűlésekre, a tanácsra és a bíróságokra vonatkozik. Ez a már előbb is említett „győzz meg, vagy engedelmeskedj” doktrína, amelynek értelmezését a szókratikus gondolkodáskörön belül tucatnyi könyv és cikk vitatja. V.ö. 81.lábj.

⁴² A teljes kifejezés: *dokimadzeszthai eisz andrasz*: felvétetni a férfiak sorába. A. R. W. Harrison: *The Law of Athens*. II. Oxford, 1971. 200-211. Harrison négy típusát különbözteti meg a *dokimaszia*-nak, mindegyik kapcsolódik a *dikasztérionok*, a bíróságok működéséhez.

szentesítette a várossal kötött szerződést, hiszen nem azt hajtogatta-e egész életében, hogy következetesen *meg kell maradnunk* azok mellett az elvek mellett, amelyeket igaznak gondolunk? Vagyis jelen esetben hűségesnek kell maradnunk ahhoz az elvhez, hogy soha, senkinek, semmilyen körülmények között nem szabad igazságtalanságot elkövetnie? „Ha eltávoznánk innen anélkül, hogy a várost meggyőznénk ennek helyességéről, vajon rosszat cselekszünk-e némelyekkel, méghozzá épp azokkal, akikkel a legkevésbé kellene, vagy sem? És megmaradunk-e így azok mellett az elvek mellett amelyeket igazságosnak mondtunk, vagy sem?” (Crito 50a)⁴³. Az *un. konzisztencia-érv*⁴⁴ azt is hangsúlyozza, hogy nincs semmiféle ellentét a dialógus két része között sem,⁴⁵ hiszen az első részben Szókratész arról beszél, hogy bármilyen körülmények között hűségesnek kell maradnunk az életünk során egyszer már elfogadott elvekhez, míg a második részben a Törvények szólítanak fel arra, hogy hűségesnek kell maradnunk mindahhoz, amit az egész életünk testesít meg azáltal, hogy hol és hogyan, milyen érzelmi elkötelezettséggel élünk.

A Törvények beszéde (a platóni retorika mesterműve) ebben az értelemben nemhogy nem állítható szembe a szókratikus érvrendszerrel, hanem követeléseik konzisztensek Szókratész egész gondolat- és hitrendszerével (Crito 46bff, 49a7,53cff).

A SZABADSÁG MINT ALAPELV ÉS CSELEKVÉS: A PHAIDÓN

Szókratész azt választotta, hogy a *végére jár* az isteni szó jelentésének, *bárm*i legyen is az ára.

A platóni Szókratésznek a *saját maga* által választott út, vagyis az isteni jóslat sajátos interpretációjából fakadó hivatás kompromisszumot nem ismerő bejárása adja igazi méltóságát, *szabadsága pedig az ebből a döntésből következő cselekedeteiben nyilvánul meg* mindannyiszor, amikor úgy dönt az *Apológiá*-ban, a *Kritón*-ban és a *Phaidón*-ban, hogy (bár lehetne más választása), nem menekül, hanem marad.

Szókratész azonban e heroikus játszmaiban azt is kockáztatta, ami nem volt teljesen az övé, az *életét*: hiszen az a családjaé, barátaié, tanítványaié, követőié is volt. Ezért kínos és szorongató az érzés, amely mindig elfogja az embert, amikor a *Kritón*-t olvassa: nem volt-e mégis igaza az öreg barátinak,

⁴³ Platón. *Kritón*. In. Platón összes művei kommentárokkal, I.m. 171, Gelenczey-Miháltz Alirán fordítása.

⁴⁴ T. L. Gergel: *Rhetoric and Reason: Structures of Argument in Plato's Crito*. *Ancient Philosophy* 20. (2000)/2, 289-310.

⁴⁵ Mint ahogy nincs ellentét az *Apológiá* és a *Kritón* között sem.

amikor Szókratészt az étellel szembeni kötelességeire intette és óvta elhatározásától, attól hogy konzekvensen végigjárja a döntéseiből elkerülhetetlenül következő utat?

Erre válasz a *Phaidón* című dialógus⁴⁶, amely felfedi azt a végső *alapelvet*, amelyből Szókratész választásainak végső alapja, bizonyossága fakad.

A *Phaidón*, a Szókratész-tetralógia utolsó darabja a mester végső óráiról, haláláról és a lélek halhatatlanságáról szól. Szókratész tanítványai és barátai nem értik, hogyan lehet az, hogy a mester nem fél a haláltól. Szókratész szelíden felvilágosítja őket, hogy azok, akik helyesen foglalkoznak a filozófiával, egész életükben nem törődnek mással, csak azzal, hogy meghalnak és halottak lesznek: a filozófia ugyanis nem más, mint felkészülés a halálra. Mivel a filozófusok teljesen ennek a gondolatnak szentelik magukat, oktalanság lenne, ha riadoznának tőle, holott régóta vágyakoztak, készültek rá (Plat.Phaed.64a). Szókratész azzal folytatja, hogy a bölcsességszerető férfiú nem élvezetekre vágyakozik, hanem mivel törekvései a lélek felé irányulnak, a lélek szépsége az igazán fontos a számára. A lélek pedig akkor gondolkodik a legszebben, amikor a testtől különválva a leginkább önmagáért való – a filozófus lelke is ezért törekszik a test nélküli létezésre. Az igazi létet csak olyasvalaki érheti el, aki letisztult gondolkodással törekszik megragadni minden egyes „magában való” létezőt,⁴⁷ és a lehető legnagyobb mértékben elszakad a testtől, amely csak zavarja a lelket és nem engedi, hogy közel kerüljön az igazsághoz (Phaed. 66a). Ezért az igazi filozófus úgy gondolja, hogy addig, amíg van testünk, és a lélek el van keveredve vele, soha nem lehet megszerezni a hön vágyott igazságot, mert a test ezernyi bajt hoz ránk (betegség, szenvedélyek, háborúk stb.), és miatta nem jutunk el a *phronésziszhoz*, a belátáshoz, a valódi tudáshoz.⁴⁸ Ezért „ha valaha is tisztán akarunk *tudni* valamit, el kell a testtől szakadnunk, és csupán a lélekkel kell szemlélnünk a dolgokat önmagukban, és akkor minden valószínűség szerint a miénk lesz, amire vágyunk, s aminek, mint valljuk, szerelmesei vagyunk: az eszmélet” (Phaed.66e, kiem. tőlem).⁴⁹ Két lehetőség áll előttünk: vagy semmiképp nem lehet megszerezni az eszméletet, a *tudást*, mert az életben – míg a test a lélekkel keveredik – erre nincs mód, vagy pedig csak holtunkban, mert akkor a lélek magában lesz, testi

⁴⁶ Platónnak un. középső alkotói korszakában írt dialógusa, nevét Szókratész fiatal tanítványáról kapta.

⁴⁷ A *Phaidón*-ban található a platóni idea-elmélet első teljes kifejtése, a jelen tanulmány gondolatmenetéhez azonban nincs szükség ennek pontosabb kifejtésére.

⁴⁸ A *Phaidón* 1984-es kiadásában (Platón összes művei I., Európa, Budapest, 1984.) Kerényi Grácia a *phronészisz*-t eszmélet-nek fordítja, de ez nem adja megfelelően vissza a szónak itt előforduló jelentését.

⁴⁹ Kerényi Grácia fordítása. Vagyis 'eszmélet' helyett a belátásról és tudásról van szó.

kötöttségek nélkül. Itteni létünkben akkor kerülhetünk a tudáshoz a legközelebb, ha a legnagyobb mértékben kerüljük az érintkezést a testtel, és a bölcsesség szeretetének, a filozófiának szenteljük magunkat, hiszen a gondolkodás célja is a lélek eloldozása a testtől, s ennyiben aki valóban ennek szenteli életét, az „a halál utáni állapot közvetlen közelében él” (Phaed.67e, kiem. tőlem). A bölcsességszerető férfiú kizárólag a *gondolkodást* követve szemléli az igazságot és az istenit, és miután meghal, elszakad a testi nyűgöktől és bajoktól, és ahhoz jut el, ami *rokon természetű vele*. „Nemde, ha a lélek ilyen, önmagához hasonló láthatatlanhoz távozik, az istenihez és halhatatlanhoz és bölcshez, ahova megérkezve boldog lesz, mert elszakadt a bolyongástól és az esztelenségtől és a félelmektől és a vad vágyaktól és az összes többi emberi bajoktól, és, miként a beavatottak mondják, a hátralévő időt valóban az istenekkel tölti?” (Phaed.81a)⁵⁰. Szókratész most reményei szerint oda indul, ahol *megszerezheti a tudást*, amire egész életében áhítozott. Számára nem volt semmi fontosabb, mint a filozófiával, azaz a lélek sorsával való törődés, mert *megtisztulva* és vétkektől mentesen akart távozni egy igazabb, szebb és jobb világba.⁵¹ Ezért kell megtennünk mindent már most, életünkben, hogy a bölcsesség szeretete által és a vétkektől megtisztulva a jót és az erényest el tudjuk sajátítani, s az ember „a lelkét nem tőle idegen ékességekkel, hanem *saját* ékességével ékesítve, a mértékletességgel, az igazságossággal, a bátorsággal, a *szabadsággal* (*eleutheria*) és az igazsággal, így várja be a Hádészba teendő utazását...” (Plat. Phaed.114e6-115a))⁵² Platón itt, a *Phaidón*-ban beszél először és utoljára a *szabadságról, mint kardinális erényről*.

„Jobb meghalni, mint élni”, de nem a betegségek és az öregség, és nem is a város vagy az élet gonoszságai, hanem a „beavatottak” *tudásának bizonyossága* miatt.

A filozófus hisz abban, sőt *tudja*, amit a beavatottak, Orpheusz és Püthagorasz hívei már régóta tudnak,⁵³ hogy a test a lélek börtöne, s végül csak a halál szabadíthatja meg a lelket a testtől, a földi korlátoktól és igazságtalanságoktól, s csak Hádész vezet valódi tudáshoz, örök igazsághoz és a lét börtönéből való szabaduláshoz. Csak a filozófus lelke nyerheti el a szabadságot itt és odaát. ⁵⁴

⁵⁰ Platón: *Phaidón*. In. Platón összes művei. I. Európa, Budapest, 1984. 1061, Kerényi Grácia fordítása

⁵¹ A tudás megszerzése *kathartikus* folyamat és élmény.

⁵² Platón: *Phaidón*. In. Platón összes művei. I. Európa, Budapest, 1984. 1114, Kerényi Grácia fordítása.

⁵³ A platóni lélekfilozófia orphikus és püthagóreus eredetéről könyvtárat írtak össze.

⁵⁴ Szókratész a *logosz útján*, azaz racionális érvekkel is bizonyítja a lélek halhatatlanságát, ezek elemzése azonban nem tartozik ide.

Hannah Arendt írja „Mi a szabadság” című híres esszéjében:

„A cselekvés, amennyiben szabad, nem áll sem az intellektus irányítása, sem az akarat diktátuma alatt... hanem *valami egészen más dologból ered, amelyet ‘alapelvek’ fogok nevezni. ... Az alapelvek azonban csakis a cselekvés révén nyilvánulnak meg*, s addig maradnak láthatóak a világ számára, amíg a cselekvés tart, de nem tovább. ... A szabadság megjelenése, hasonlóan az alapelvek megnyilvánulásához, egybeesik a cselekvés végrehajtásával ... mert szabadnak lenni és cselekedni ugyanaz” (kiemelés tőlem)⁵⁵

Ebből *a szabadság-tudatból mint (arendti értelemben vett) végső alapelvekből* fakadnak Szókratész választásai. Szókratész azért választ úgy, ahogyan választ, mert *tudja, hogy a lelke szabad*. A Szókratész-dráma ennek a szabadságnak a döntésekben és cselekvésekben manifesztálódó demonstrációja, és ebben az értelemben Platónat tekinthetjük a nyugati filozófiában a ‘metafizikai szabadság’ megalapozójának is. A lélek halhatatlansága mellett a *Phaidón*-ban felhozott legerősebb érv tulajdonképpen nem is érv, hanem az a tény, hogy Szókratész a végsőig kitart meggyőződése mellett, és életével és halálával támasztja alá azt.

⁵⁵ H. Arendt: *Mi a szabadság?* In. *Múlt és jövő között*. Osiris, Budapest, 1995. 160-161.